

Martin Sökefeld: Feld ohne Ferne -  
Reflexionen über ethnologische Forschung 'zu Hause' -  
in Hamburg, zum Beispiel

Feldforschung in der Ferne

Ethnologinnen und Ethnologen sind sich nicht immer einig darüber, was eigentlich Ethnologie ist, welchen Gegenstandsbereich die Ethnologie untersucht, und auf welche Art von Wissen sie zielt. Weniger Uneinigkeit herrscht darüber, was Ethnologen eigentlich tun. Da fällt in der Regel spontan und bestimmt ein Begriff: Feldforschung. Kann man ohne Feldforschung zu betreiben (oder betrieben zu haben), Ethnologe sein? Die meisten Ethnologen würden das verneinen. James Clifford (1997) spricht von der Feldforschung als der *disciplining practice* der Ethnologie: Sie ist die Tätigkeit, welche die Ethnologie im doppelten Sinn diszipliniert. Sie macht sie zu einer wissenschaftlichen Disziplin, liefert also ein Kriterium der Abgrenzung von anderen Wissenschaften, und sie zwingt ihr eine Disziplin auf, also einen Kanon von Regeln, eine bestimmte Ordnung. Verschiedene Autoren haben darauf hingewiesen, daß die Feldforschung in der Biographie von Ethnologen die Rolle der Initiation übernimmt. Sie ist die Schwelle oder, um mit Victor Turner zu sprechen, der liminale Zustand, den man durchschreiten muß, um überhaupt erst zu einem 'richtigen' Ethnologen zu werden.<sup>1</sup> Feldforschung ist nicht nur eine wissenschaftliche Methode, mit der bestimmte Daten erhoben werden, sondern sie versorgt den Ethnologen gleichzeitig mit symbolischem und kulturellen Kapital. So erwirbt der Ethnologe mit der Feldforschung etwa einen Bestand an Anekdoten von überstandenen Gefahren und skurrilen Begegnungen, mit dem sich vortrefflich die eigene Fama stricken läßt.

Die Rolle von Feldforschung wird manchmal symbolisch überhöht. C. G. Seligman schrieb, die Feldforschung sei für die Ethnologie das, was für die Kirche das Blut der Märtyrer ist (zitiert in Stagl 1985). Märtyrerblut ist umso wertvoller, je dramatischer und schmerzreicher es vergossen wurde. Entsprechend wächst das symbolische Kapital, das die Feldforschung einbringt, mit der Schwierigkeit ihrer Umstände. Feldforschung diszipliniert den Ethnologen auch in der Hinsicht, daß er sich fähig erweisen muß, mit entbehrungsreichen Bedingungen klarzukommen. Mit dieser Disziplinierung ist eine bestimmte räumliche Praxis verbunden: Ethnologen reisen. Sie reisen möglichst weit weg. Je weiter, desto ethnologischer. Das 'Feld', das da erforscht werden soll, ist vor allem woanders. Eine Ethnologin hat mir einmal gesagt, daß sie hin und wieder das Gefühl habe, von Kollegen nicht wirklich als Ethnologin ernst genommen zu werden, weil

sie nicht bei richtigen 'Wilden' sondern 'nur in Europa' geforscht hat. Ethnologen, die mit Kopfsägern und Schamaninnen zu tun hatten, die für ihre Feldforschung durch den Dschungel oder die Wüste streiften, Hammel-äugen aßen oder sich von gerösteten Maden ernährten, genießen einen Anerkennungsbonus gegenüber denen, die für ihre Feldforschung die Grenzen Europas nicht verlassen haben. Manche Feldforscher, die aus welchen Gründen auch immer keine weiten Reisen unternehmen, verwenden einen Trick: Sie lassen die Leute, die sie untersuchen, trotzdem möglichst 'fremd', möglichst 'anders,' möglichst exotisch erscheinen.<sup>2</sup>

Warum ist es so, daß Ethnologen möglichst woanders, über möglichst 'andere' Menschen forschen? Da ist einerseits, sicherlich, die Reiselust. In vielen Ethnologenbiographien ist sie die erste Motivation. Man hat in der Jugend Bücher über Indianer oder über Tibet gelesen, und dann will man eben auch selbst mal 'da hin.' Das ist völlig legitim. Aber es ist keine Begründung, die ausreicht, um Gelder für eine Feldforschung bewilligt zu bekommen. Und so wird die Notwendigkeit ferner Feldforschung in der Regel nicht mit Reiselust begründet, sondern mit methodischen Erfordernissen. Da gilt es in der Ethnologie als weitgehend akzeptierte Prämisse, daß Distanz Objektivität ermöglicht. Distanz wird dabei nicht nur metaphorisch verstanden, als eine bestimmte Haltung zum Untersuchungsgegenstand, sondern ganz wortwörtlich, als räumliche Entfernung. Denn je entfernter die Menschen sind, die der Ethnologe untersucht, desto mehr sind sie anders, und desto weniger ist der ethnologische Blick getrübt von Selbstverständlichkeiten, die gar nicht mehr wahrgenommen werden. Diese Legitimationsstrategie ethnologischer Reiselust ist genial. Sie erklärt, daß Ethnologen nicht einfach nur 'die Fremden' untersuchen, sondern daß sie die Fremden untersuchen müssen, weil anderes gar nicht richtig untersucht werden kann. Und so werden Ethnologen zu „professionellen Fremden“ (Agar 1980) erklärt.

Distanz und Objektivität

Edmund Leach, einer der großen britischen Sozialanthropologen, hat diesen methodischen Zusammenhang zwischen Fremdheit und Objektivität sehr strikt vertreten.<sup>3</sup> Seiner Meinung nach läuft ein Ethnologe, der in der eigenen Gesellschaft arbeitet, Gefahr, seiner eigenen Voreingenommenheit zum Opfer zu fallen und eben nur das zu sehen, was er schon zu kennen glaube (Leach 1982:122ff.). Leachs Idealbild eines Ethnographen ist der 'naive Fremde,' der alles erst einmal unvoreingenommen wahrnimmt.<sup>4</sup> Der indische Ethnologe M. N. Srinivas (1989) hält dieser Position entgegen, daß wohl die wenigsten Feldforscher ihren fremden Untersuchungsobjekten

ohne eigene Vorstellungen und Erwartungen gegenüber treten - ihre Voreingenommenheiten sind vielleicht nur andere.

Manche nicht-westlichen Ethnologen äußern die Ansicht, daß die einheimische Ethnologie in nicht-westlichen Ländern weniger anfällig für eurozentrische Paradigmen und Konzepte ist und daher eine größere Objektivität ermöglicht als der westliche Blick in die Fremde (vgl. Kanaaneh 1997: 1). Die Privilegierung der distanzierten Perspektive, wie sie von Leach verfochten wurde, hat das Problem, daß sie einfach umgekehrt werden kann. Kuper (1994) spricht hier von einer 'nativistischen Anthropologie,' die dem fremden Blick jede Berechtigung abspricht. Sie beansprucht für sich einen direkten, authentischen Zugang zum Gegenstand der Forschung, der dem fremden Ethnologen prinzipiell verschlossen bleibt. Es muß wohl nicht eigens betont werden, daß eine solche Konstruktion von Authentizität höchst problematisch ist (vgl. Gefou-Madianou 1993).

Aus dem Widerspruch gegen die fragwürdige Privilegierung des fremden Blicks folgt aber nicht notwendig die Einnahme der entgegengesetzten Position. Srinivas' Widerspruch gegen Leach ist denn auch eher pragmatisch als ideologisch motiviert. Indische Ethnologen haben nämlich immer schon vor allem im eigenen Land geforscht. Dieser Umstand verweist auf eine andere Begründung dafür, weshalb Feldforschung - wenigstens, muß man jetzt einschränkend einführen, solange sie von europäischen und US-amerikanischen Wissenschaftlern betrieben wird - in der Ferne stattfindet. Ethnologie ist parallel zur kolonialen Expansion entstanden und diente ja gerade dazu, etwas über die Fremden in Erfahrung zu bringen, die nun Untertanen wurden oder werden sollten. Die britischen Kolonialherren wußten schon lange bevor Michel Foucault diesen Gedanken theoretisch ausformuliert hat, daß es einen engen Zusammenhang zwischen Wissen und Macht gibt.<sup>5</sup> Ich will hier keineswegs argumentieren, daß Ethnologie eigentlich nur eine Kolonialwissenschaft sei und deswegen mit gehöriger moralischer Entrüstung bis ans Ende der Zeit in die Ecke gestellt werden müsse. Aber die Tatsache sollte festgehalten werden, daß sich in der Regel nur europäische und US-amerikanische Ethnologen Objektivität per Distanz erlauben können. Leachs methodische Position ist ein Privileg, für dessen Realisierung früher die Kolonialverwaltungen gesorgt haben, und das heute von immer noch relativ finanzstarken Wissenschaftsorganisationen im euro-amerikanischen Raum ermöglicht wird.

Eine wachsende Zahl dieser privilegierten Ethnologen nimmt sich allerdings die indischen Kollegen als Beispiel und verzichtet auf Distanz. Dafür gibt es ein ganzes Bündel von möglichen Gründen. Sei es, daß sie ihre wissenschaftliche Initiation doch lieber etwas weniger dramatisch gestalten wollen, daß sie schlicht und einfach von einem postkolonialen Staat keine

Forschungsgenehmigung bekommen (denn die Macht zum Wissen liegt jetzt wenigstens teilweise in anderen Händen), oder daß sie entdeckt haben, daß es auch gleich um die Ecke äußerst spannende gesellschaftliche und kulturelle Phänomene zu untersuchen gibt. Und so boomt die *anthropology at home*, wie sie im englischen Sprachraum genannt wird. Am Hamburger Institut für Ethnologie boomt sie so sehr, daß nun eine ganze Ausgabe der *Ethnoscripts* mit Berichten aus Feldforschungen in Hamburg gefüllt werden kann. Später in diesem Beitrag werde ich von meiner eigenen Forschung in Hamburg berichten. Aber noch kann ich es nicht lassen, in die Ferne zu schweifen, und daher möchte ich noch ein wenig genauer auf die Forschungen von indischen Ethnologen in Indien eingehen. Hier lassen sich verschiedene Fragen und Schwierigkeiten aufzeigen, die auch für die Arbeit von Hamburgern in Hamburg von Bedeutung sind.

### *Native anthropologists in Indien*

Ich habe es bereits gesagt: Für indische Ethnologen ist *anthropology at home* keine neue Entwicklung. Sie haben das immer schon gemacht. Als noch die Briten in Südasien herrschten, wurden feldforschende Inder allerdings nicht '*anthropologists at home*' genannt. Nein, sie waren '*native anthropologists*', 'eingeborene Ethnologen'. Die Bezeichnung '*native*' spricht nicht für große Wertschätzung, gelten doch die 'Eingeborenen' als diejenigen, die wie Appadurai (1988) gezeigt hat, für die klassische Ethnologie nicht nur räumlich, sondern auch in bestimmte Vorstellungswelten eingeschlossen sind, die sie, im Gegensatz zu den westlichen Ethnologen (die anscheinend nirgendwo 'Eingeborene' sind) nicht reflektierend transzendieren können. Ein '*native anthropologist*' ist eine hybride, paradoxe Figur, denn eigentlich ist der authentische 'Eingeborene' das Forschungsobjekt der Ethnologie und nicht selbst ein Forscher. Malinowskis Forderung, ein Ethnologe müsse die Perspektive der Eingeborenen begreifen können, implizierte keineswegs, daß Eingeborene die Ethnologen ersetzen könnten. Ein '*native anthropologist*' war ebenso wie sein Pendant in der Kolonialverwaltung, der '*native officer*', lediglich mit untergeordneten Aufgaben beschäftigt.<sup>6</sup> Und so ist das Gegenstück zur '*native anthropology*' eben nicht einfach '*non-native anthropology*', sondern '*real anthropology*' (Narayan 1993: 672). Um diesen Mangel auszugleichen, haben einige indische Ethnologen noch zur Kolonialzeit den Umweg über die Ausbildung in britischen Universitäten gewählt. Trotzdem blieben sie in den Augen ihrer nicht-eingeborenen Kollegen oft dauerhaft dadurch gekennzeichnet, daß sie '*natives*' waren. So schrieb Evans-Pritchard über M.N. Srinivas, der bei ihm in

Oxford promoviert hatte, in das Vorwort zu dessen Studie über Coorgs in Südindien, er sei ein "ausgebildeter Ethnologe und selbst ein Inder," und daher verfüge er über "ein Verständnis für indische Denkweisen, das ein Europäer selbst in vielen Jahren nur schwer erwerben kann" (Srinivas 1952: v, zitiert in Narayan, a. a. O.). Evans-Pritchard hielt, zumindest an dieser Stelle, also für einen Vorteil, was Edmund Leach später als grundsätzlichen Einwand gegen *anthropology at home* vorbrachte. Egal wie herum argumentiert wird, die Debatte über Distanz, Nähe und Objektivität verweist vor allem darauf, daß Ethnologen in jedem Fall ein Repertoire an Voreingenommenheit und Schwierigkeiten mit ins Feld bringen.

Stellen wir die Frage nach Voreingenommenheit einen Augenblick beiseite und fragen erst einmal danach, wo der Ethnologe eigentlich 'native' ist. Oder, mit Kirin Narayan (1993) gefragt: "*How Native is a 'Native' Anthropologist?*" Wo ist das Zuhause des Ethnologen, in dem er forschen kann? Die Frage erscheint zunächst banal. Im indischen Kontext wurde sie manchmal, beispielsweise von R. S. Khare (1983: 91), sehr pauschal beantwortet: Ein Inder ist in Indien zuhause. Khare differenziert aber seine Qualifizierung des Inders als 'native' in Indien in gewissem Maße, indem er schreibt: "*More often, the intensive, prolonged research of an Indian anthropologist (...) is carried on in his own cultural region. It is conducted under a shared nativity. When this is not so, there is an attempt by him to discover this sharing; it is part of his mental disposition more than a matter of quantitative incidence*" (a. a. O.). Demnach geht es also nicht einfach darum, daß die Forschung in den Grenzen des Nationalstaates stattfindet, dem der Ethnologe als Bürger angehört. 'At home' teilt der Ethnologe nicht nur die Staatsangehörigkeit mit den Menschen, die er erforscht, er teilt auch 'ihre Kultur' - und wenn das nicht von Anfang an so ist, dann gilt es, etwas Geteiltes zu 'entdecken'.

Die Debatte um Kulturkonzepte in den letzten zwei Jahrzehnten hat gezeigt, daß jenseits politisierter Repräsentationen von Kultur die Frage, wer wo zu welcher Kultur gehört, wie und ob 'Kulturen' überhaupt abgegrenzt werden können, keineswegs einfach zu beantworten ist. Nicht alle indischen Ethnologen begnügen sich mit Khares undifferenzierter Kategorisierung des 'Eigenen'. Der schon mehrfach erwähnte M. N. Srinivas wuchs im südindischen Mysore auf und machte Feldforschung in einem Dorf in der damals gleichnamigen Provinz (heute Karnataka). Aber die Tatsache, daß er in seiner Heimatregion forschte, genügt Srinivas nicht als Ausweis geteilter Kultur. Im Gegenteil, er hält fest, daß er im Dorf feststellte, wie sehr er und seine Familie von der 'Tradition', durch die er das Dorfleben bestimmt sah, entfernt waren (1976: 18). Weiter schildert er sehr plastisch, wie er schon als Kind in Mysore kulturelle Differenz und Fremd-

heit in unmittelbarer Nachbarschaft entdeckte. Er erlebte seinen ersten 'Kulturschock', als er, das Kind einer vegetarischen Brahmanenfamilie, im Haus der Nachbarfamilie sah, wie Fleisch zerteilt wurde: "(...) *I experienced my first culture shocks not more than fifty yards from the back wall of our house. (...) Bandikeri [die Nachbarstraße] was my Trobriand Islands, my Nuerland, my Navaho country, and what have you. In retrospect, it is not surprising that I became an anthropologist, an anthropologist all of whose fieldwork was in his own country*" (Srinivas 1998: 206). Srinivas warnt davor, als 'einheimischer Ethnologe' davon auszugehen, daß man auf schon Bekanntes treffe und schon 'wisse', was vor sich geht.<sup>7</sup> In einer anderen Episode mußte Srinivas erfahren, daß er von den Menschen, über die er arbeiten wollte, durchaus nicht unhinterfragt als Angehöriger der eigenen Gruppe akzeptiert wurde, und zwar nicht etwa, weil er einer anderen Kaste angehörte, sondern weil er als Ethnologe mit britischen Repräsentationen Indiens in Verbindung gebracht wurde. Srinivas schildert drastisch, wie er in einem Mittelklasseclub in Vijayawada die Anwesenden über "*caste, kinship, and festivals*" befragen wollte und dann von einem Anwalt, der schon drohend seinen Spazierstock schwang, mit den Worten vor die Tür gesetzt wurde: "*get out, we have no customs!*" (a. a. O.: 199).

T. N. Madan hat mit seiner Forschung bei Brahmanen in Kaschmir das umgekehrte Problem erfahren. Da er selbst Brahmane aus Kaschmir ist, wurde er von seinen Informanten als einer der ihren identifiziert. Und so bekam er auf seine Fragen über Verwandtschaftskonzepte häufig zu hören: "Aber das weißt du doch sicher!" (Madan 1995: 129). Madan mußte seine Unwissenheit rechtfertigen, indem er darauf verwies, daß er in der Stadt aufgewachsen ist und sich lange außerhalb von Kaschmir aufgehalten hat.

Fremdheit und Zugehörigkeit werden von verschiedenen Positionen aus zugeschrieben, von den Untersuchten ebenso wie von den Untersuchenden selbst. Die Rede vom 'native anthropologist' ist ein weiteres Beispiel für homogenisierende Diskurse über Kultur, die konkrete Individuen zu Exemplaren machen, denen man dann mit bestimmten, aus diesen Zuschreibungen abgeleiteten Erwartungen gegenübertritt. Zuschreibungen von 'nativeness' oder Fremdheit können nicht nur die Beziehung zwischen Forschern und Erforschten verkomplizieren. Sie sind auch unter Kollegen relevant. Kirin Narayan (1993) schreibt, daß sie sich mit dem Etikett der (indischen) 'eingeborenen' Ethnologin, mit dem sie in den USA identifiziert wird, durchaus unwohl fühlt. Und das nicht nur deshalb, weil lediglich ihr Vater Inder, ihre Mutter aber die Tochter eines Deutschen und einer US-Amerikanerin ist. Sie kritisiert, daß Ethnologen genauso essentialisierende Kategorien verwenden, wie die Menschen, die von Ethnologen erforscht werden. Sie fordert, die grobschlächtige Dichotomie in

‘eingeborene Ethnologen’ und (normale?) ‘Ethnologen’ fallen zu lassen und statt dessen den Blick auf die multiplen Identifizierungen und Positionierungen zu lenken, mit denen Ethnologen sowohl in ihren Feldforschungen als auch im akademischen Kontext konfrontiert werden. Die Frage ist demnach nicht, ob jemand ‘native’ ist oder nicht, sondern welche Positionierungen innerhalb und außerhalb des Feldes zu welchen Perspektiven im Feld führen, und welches (perspektivische, partielle) Wissen daraus hervorgeht.

Folgt man Narayans Kritik, dann ist der Unterschied zwischen Feldforschung zu Hause und Feldforschung in der Ferne gar nicht so groß, wie gemeinhin angenommen wird. Ohne Differenzen überhöhen zu wollen, möchte ich im folgenden einige Aspekte herausarbeiten und mich dabei auf meine Erfahrungen als ‘fremder Ethnologe’ in Gilgit, Nordpakistan und als ‘einheimischer Ethnologe’, der über Aleviten in Hamburg arbeitet, berufen.

#### Ein ‘Feld’ ohne Ankunft und Abreise

Erzählungen der Ankunft bilden einen festen und beliebten Topos ethnographischer Repräsentation (Pratt 1986). Der Ethnologe erzählt, wie er bei denen, die er untersuchen will, angekommen ist, was seine ersten Erfahrungen und Begegnungen waren, und wie er versuchte, in das Untersuchungsfeld ‘einzudringen.’ Ankunftserzählungen haben eine doppelte Funktion. Sie legitimieren die ethnographische Autorität des Schreibenden als desjenigen, der wirklich ‘dort’ gewesen ist. Und sie liefern einen anschaulichen Hinweis auf die Ambivalenz von Distanz und Nähe der Feldforschung. Denn Ankunft bedeutet, daß einerseits eine Reise, also Entfernung zwischen dem Ort der Abreise und der Ankunft liegt, daß man andererseits aber eben diese Distanz überwinden, also ankommen kann. Die Ankunftserzählung konstituiert die Menschen, die in der Feldforschung untersucht werden sollen, als ‘die Anderen’ denen man sich nähern kann und genähert hat. Sie stellt damit sowohl eine Grenze (den Beginn der Feldforschung) als auch einen Übergang her.

Ich habe meinem Buch über die Forschung in Gilgit keine solche Ankunftserzählung vorangestellt, aber ich hätte es tun können. Ich erinnere mich noch gut an meine Ankunft und könnte etwa erzählen, wie ich im Jeep den Karakorum Highway hinauf gefahren bin und zum ersten mal die Gipfel von Nanga Parbat und Rakaposhi gesehen habe. Ich erinnere mich an meinen ersten Gang durch den Bazar der Stadt und meine gewisse Ratlosigkeit darüber, was (und wie) ich dort nun eigentlich anfangen sollte.

Für meine Arbeit über Aleviten in Hamburg steht mir nichts dergleichen zur Verfügung, und zwar nicht in dem banalen Sinn, daß ich in Hamburg gelebt habe, bevor die Forschung begann, sondern weil ich bereits sehr intensiv mit Aleviten zu tun hatte, bevor die Forschung begann. Das Interesse am Forschungsprojekt ist aus der Begegnung mit Aleviten entstanden, nicht umgekehrt. Das ist nicht etwa deswegen von Bedeutung, weil ich mir nun eine andere rhetorische Strategie überlegen müßte, um meinen Bericht über die Forschung zu beginnen, sondern deswegen, weil die Forschung keinen definitiven, eindeutigen Anfang hat. Ich habe teilgenommen, beobachtet, einzelne Interviews geführt, Dokumente gesammelt und viele Notizen aufgeschrieben lange bevor ‘das Projekt’ begann. Ebenso, wie es keinen eindeutigen Anfang gibt, wird es auch kein definitives Ende geben. Mir wird auch die Geschichte der Abreise fehlen, denn ich bleibe, höchstwahrscheinlich, da. Meine Forschung ‘zu Hause’ hat im Gegensatz zur Arbeit in Pakistan, wo es zum Beispiel die Daten der Flugtickets gibt, keine klare zeitliche Grenze.

Das Fehlen einer strikten zeitlichen Eingrenzung, die bei einer ‘normalen’ Feldforschung zum Beispiel durch das Auslaufen der Reisemittel vorgegeben ist, hat Vorteile und Nachteile. Der Vorteil besteht vor allem in einer viel größeren zeitlichen Tiefe der Arbeit. Für meine Fragestellungen ist das sehr gut, da konkrete historische Verläufe gesellschaftlicher Prozesse für meine Arbeit sehr wichtig sind. Ich habe jetzt, mit Unterbrechungen, seit fast sieben Jahre mit Aleviten in Hamburg zu tun - in Pakistan mußte ich mit gut fünfzehn Monaten auskommen. Der Nachteil der Nicht-Abreise ist die Nicht-Abreise selbst. Ich muß selbst aufhören. Aber wann? Ich werde nie fertig sein. Offene Fragen bleiben immer, ständig tauchen interessante neue Gesprächspartner auf, die, eigentlich, noch dringend interviewt werden müßten, oder neue Aspekte treten in den Vordergrund, die ich bisher nicht ausreichend bearbeitet habe. Auch in Gilgit war die Arbeit nicht eigentlich ‘fertig’. Im Gegenteil, für mein Thema äußerst interessante Ereignisse trugen sich unmittelbar nach meiner Abreise zu. Aber ich konnte nicht mehr dabei sein. Ich mußte mit dem, was ich bis zum Zeitpunkt meiner Abreise erfahren hatte, für die Arbeit auskommen.

Das Fehlen einer zeitlichen Eingrenzung gilt natürlich nicht in jedem Fall für *anthropology at home* wenn man sie, wie das in der Literatur in der Regel geschieht, eher weit, als ‘Forschung im eigenen Land’, faßt. Wenn ich etwa in Bayern eine Feldforschung unternehmen würde, dann würde ich natürlich dort irgendwann wieder abreisen, um mich an den Schreibtisch zu setzen und ans Schreiben zu begeben. In Hamburg arbeite ich aber in einem sehr unmittelbaren Sinn ‘zu Hause’: Ich habe einmal direkt neben einem der alevitischen Vereine gewohnt, die im Zentrum meiner Arbeit

stehen, habe in einem interkulturellen Zentrum gearbeitet, das Aleviten als Treffpunkt dient (dort habe ich sie auch kennen gelernt), meine Kinder besuchen Schule und Kindergarten mit alevitischen Kindern (bei deren Familie wir dann auch schon in der Türkei gewohnt haben); Aleviten besuchen mich zu Hause, ich ärgere mich gemeinsam mit ihnen über politische Veränderungen in der Stadt, und so weiter. Alle Ethnologen machen bei ihren Feldforschungen die Erfahrung, daß die 'Fremden' nicht fremd bleiben, daß sie nicht einfach nur 'Probanden' oder 'Informanten' sind, mit denen man nur sehr kurzzeitig zu tun hat, wie etwa in der klinischen Psychologie oder in der quantitativ arbeitenden Soziologie. Immer entstehen in der Feldforschung auch tiefe persönliche Beziehungen, die manchmal lange andauern. In Gilgit brachen die meisten dieser Beziehungen mit meiner Abreise ab, denn ich hatte vor allem mit Menschen zu tun, die nicht gewohnt waren, Briefe zu schreiben, und die kein Telefon besaßen. In Hamburg sind diese Beziehungen unmittelbar mit meiner Lebenswelt verstrickt.

Diese Verstrickung beschränkt sich nicht auf einzelne Personen, mit denen ich viel zu tun habe, sie gilt für viele Aspekte meiner Arbeit. Ein Beispiel: Seit 1995 arbeiten Vertreter des Alevitischen Kulturzentrums mit im „Gesprächskreis interreligiöser Religionsunterricht“, kurz GIR. Der GIR, in dem außerdem Muslime, Buddhisten und Juden sowie, als tragende Institution, die Nordelbische Kirche vertreten sind, hat das 'Hamburger Modell' eines 'Religionsunterrichts für alle' entwickelt. Dieser Religionsunterricht verzichtet auf die konfessionelle Aufteilung der Schüler. Alle werden gemeinsam unterrichtet, und im Unterricht werden alle beteiligten religiösen Traditionen behandelt. Der GIR hat nach dieser Idee den geltenden Lehrplan für die Primarstufe entwickelt. Der Lehrplan für die Sekundarstufe ist in Arbeit. So weit die Theorie. Meine Tochter Nina besucht die vierte Klasse und hat Religionsunterricht. Dort wird derselbe Stoff behandelt, der schon in meinem eigenen Religionsunterricht in der Grundschule vor dreißig Jahren vorkam: Die Bibel, Christentum und Judentum. Wenn Nina aus der Schule nach Hause kommt, gehe ich ihr ständig mit der Frage auf die Nerven, ob denn nun endlich mal etwas anderes im Religionsunterricht behandelt wurde. Das Alevitentum zum Beispiel. Fehlanzeige, bisher. Ich erfahre so direkt, wie groß die Kluft zwischen Theorie und Praxis ist, und ich kann vielleicht ein bißchen besser die Frustration alevitischer Eltern darüber nachvollziehen, daß das Alevitentum einfach nicht vorkommt, selbst wenn es in Hamburg nun schon seinen Platz im Lehrplan gefunden hat.

Dieses kleine Beispiel zeigt, daß der Gegenstand meiner Forschung nicht eine abgegrenzte 'Gruppe' mit ihrer 'Kultur' ist, sondern eher ein Aspekt der Gesellschaft in Deutschland aus einer bestimmten Perspektive, in der

diese Gruppe eine zentrale Rolle spielt. Wie leben Aleviten in Deutschland? Wie identifizieren sie sich? Warum? Wie handeln sie mit wem in welchen Zusammenhängen? Auf welche Art reden sie über welche Themen? Auf diese Fragen gibt es sehr viele verschiedene Antworten, abhängig von individuellen Lebenserfahrungen, aber auch von gesellschaftlichen Institutionen und, ganz wichtig, Diskursen in Deutschland. Ich arbeite über die Gesellschaft, in der ich lebe.

Auch in Gilgit hatte meine Forschung zentrale politische Aspekte. In Folge des Kaschmirkonfliktes gilt die Region um Gilgit, die *Northern Areas*, als 'umstrittenes Gebiet', das nicht *de jure* zum Staat Pakistan gehört. Aus diesem Grund gibt es verschiedene Einschränkungen der Rechte der Bewohner. Sie haben zum Beispiel bei pakistanischen Parlamentswahlen kein Stimmrecht. Eine Protestbewegung ist entstanden, die sich als nationalistische Bewegung versteht und die Unabhängigkeit der Northern Areas fordert. Gegen diese Bewegung geht Pakistan immer wieder repressiv vor. Ich habe darüber geschrieben (Sökefeld 1997, 1999), aber abgesehen von einem Unbehagen, das daher rührt, daß ich nationalistische Ideologien ablehne, selbst wenn ich verstehe, daß die zugehörige Bewegung gegen politische Diskriminierung kämpft, hat das nicht viel mit mir persönlich zu tun. Das ist bei der Forschung über Aleviten in Hamburg ganz anders. Debatten, etwa über 'Leitkultur', über ein 'Zuwanderergesetz' oder über Maßnahmen im Dienste der 'Inneren Sicherheit', die sich spezifisch gegen Einwanderer richten, haben ganz unmittelbar sowohl mit meinem Forschungsgegenstand als auch mit meinem Selbstverständnis als Mitglied dieser Gesellschaft zu tun.

Feldforschung geht in der Regel von einer Art epistemologischen Barriere zwischen Forscher und Erforschten aus: Der Forscher beobachtet und analysiert, die Erforschten werden beobachtet und analysiert; der Forscher ist aktiv im Forschungsgeschehen, die Erforschten sind dagegen passiv. Umgekehrt handeln die Erforschten in ihrem gesellschaftlichen Kontext, während der Forscher sich hier passiv, eben nur beobachtend verhält. Die Feldforschung in der eigenen Gesellschaft entlarvt diese epistemologische Barriere fundamental als Fiktion. Forscher und Erforschte sind Akteure im gemeinsamen politischen und gesellschaftlichen Umfeld, auch wenn sie darin unterschiedliche Positionen einnehmen.

Ich möchte an meinem Beispiel auch kurz das Problem des '*native anthropologist*' diskutieren. Im üblichen lockeren Konzept könnte ich als '*native anthropologist*' in Hamburg gelten, auch wenn ich nicht in Hamburg geboren bin. Ich bin eben Deutscher in Deutschland. Aber ich bin natürlich kein '*native*' unter denen, über die ich arbeite. Ich bin kein Alevit. Und hier kehrt sich das Verhältnis von Eingeborenen und Zugereisten in

der Forschungssituation plötzlich um: Nicht der Forscher kommt von außen, sondern die Erforschten. Aleviten sind keine Einheimischen in Deutschland, klar. Aber halt, warum eigentlich nicht? Ich habe viel mit jüngeren Aleviten zu tun, die in Deutschland (und im Gegensatz zu mir sogar in Hamburg) geboren sind, die die deutsche Staatsangehörigkeit haben, die, anders als ich, den lokalen Dialekt beherrschen. Trotzdem sind sie im allgemeinen Verständnis keine Einheimischen. Und schon befinden wir uns mitten in der Debatte über gesellschaftliche Zuschreibung, Kategorisierung und Ausgrenzung. Plötzlich kommt es nicht mehr darauf an, wer und wie eigentlich Aleviten sind, sondern was eigentlich 'deutsch' ist.

Einwanderer bleiben einfach Fremde in Deutschland - nicht, weil sie sich nicht 'integrieren' würden oder weil sie einfach so anders wären (im Scherz sage ich immer, der größte kulturelle Unterschied zwischen alevitischen Jugendlichen und mir bestehe darin, daß ich kein Handy habe), sondern weil im dominanten Ausländerdiskurs in Deutschland Einwanderer eben keine Einheimischen sind und es auch nicht werden können. Lieber spricht man von 'Zuwanderern der dritten Generation' (oder später dann der vierten, fünften, sechsten Generation), als aus Einwanderern Einheimische werden zu lassen. Wohl gemerkt, es geht hier nicht um empirisch feststellbare kulturelle Differenz sondern um kategoriale Zuschreibung.

Die Selbstverständlichkeit kultureller Differenz, die so lange unhinterfragte Grundbedingung ethnologischer Feldforschung war, steht hier nun zur Debatte. Da hilft auch keine Verfremdungstechnik weiter, die aus Gründen größerer 'Objektivität' im Sinne von Edmund Leach versuchen würde, von einem Vorverständnis abzusehen und die Untersuchten als Fremde zu betrachten, auch wenn sie gar nicht so fremd sind. Denn Verfremdung, die Postulierung kultureller Differenz, ist ja bereits wirkmächtig als Ergebnis gesellschaftlicher Zuschreibung. Die Verfremdung des Feldforschers, der gesellschaftliche Selbstverständlichkeiten freilegen will, muß also genau umgekehrt ansetzen. Sie muß die zugeschriebene Fremdheit in Frage stellen und Nähe, Ähnlichkeit, vielleicht sogar Gleichheit ermöglichen.

### Ein Bündel von Perspektiven

Akhil Gupta und James Ferguson schreiben: "*The field*" is a clearing whose deceptive transparency obscures the complex processes that go into constructing it. In fact, it is a highly overdetermined setting for the discovery of difference. To begin with, it is the prior conceptual segmentation of the world into different cultures, areas, and sites that makes the enterprise of fieldwork possible." (1997: 5).

Differenz wird im 'Feld' nicht 'entdeckt', sie ist in der Konzeption von Feldforschung bereits vorausgesetzt. Ich bin nicht der Ansicht, daß sich Feldforschung im eigenen Land, 'zu Hause', prinzipiell von Feldforschung in der Ferne unterscheidet, einmal abgesehen von vielen praktischen Unterschieden. Feldforschung zu Hause ist angesichts der dominanten Tradition, die das Feld irgendwoanders in der Welt lokalisiert, eine Verfremdung traditioneller Praktiken, die deren Selbstverständlichkeiten und Voreingenommenheiten deutlicher freilegen kann. Diese Selbstverständlichkeiten betreffen vor allem die Abgrenzung des Feldes selber sowie die Voraussetzung von Differenz. Das Feld ist nicht einfach ein Ort. Gupta und Ferguson unterscheiden zwischen *local* und *location*. Das 'Feld' ist nicht charakterisiert durch bestimmte gegebene örtliche Verhältnisse, sondern durch Lokalisierungen, Positionierungen, Handlungsstränge und Perspektiven. Das Feld ist dann ein Bündel von Perspektiven und reicht über den Ort, an dem die Untersuchung stattfindet, hinaus. Ich habe die Translokalarität des Feldes in Gilgit am Beispiel von Identitätsbewegungen nachvollzogen, die spezifische außerörtliche Bedingungen haben (Sökefeld 1999). In Hamburg wird die räumliche Unbegrenztheit des Feldes dadurch deutlich, daß meine Forschung nicht auf die Stadt beschränkt ist, sondern die überregionale Organisation von Aleviten einbezieht, die nach Hamburg hineinwirkt. Daher reise ich nun oft zur Föderation der Alevitengemeinden nach Köln - in mein altes Zuhause.

Wenn wir die Feldforschung als eine Praxis begreifen, die darauf zielt, vielfältige Positionierungen und Perspektiven nachzuvollziehen und zu entwirren, dann wird die Vorstellung von Feldforschung auf der einen Seite komplexer und anspruchsvoller, weil pauschale Zuschreibungen wie kulturelle Differenz oder eine implizite epistemologische Barriere zwischen Forscher und Erforschten nicht als Prämisse der Forschung vorausgesetzt werden können, sondern zum Gegenstand der Analyse gemacht werden müssen.<sup>8</sup> Auf der anderen Seite ist eine solche Vorstellung sicherlich realistischer. Sie erfordert einen hohen Grad an Reflexivität. Ethnologie wäre dann nicht mehr einfach die Wissenschaft vom 'Fremden' oder 'kulturell Anderen', sondern die Wissenschaft von den wechselnden Positionierungen und Perspektiven, die Menschen (auch unter Rückgriff auf kulturelle Zuschreibungen) eingehen, und die nicht nur eine Grundtatsache des menschlichen Zusammenlebens überhaupt darstellen, sondern genauso eine fundamentale Bedingung der Feldforschung sind.



## Literatur

- Agar, Michael (1980). *The Professional Stranger*. New York, Academic Press.
- Appadurai, Arjun (1988). Putting Hierarchy in its Place. *Cultural Anthropology* 3: 36-49.
- Bourdieu, Pierre (1987). Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt, Suhrkamp.
- Clifford, James (1997). Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology. In: *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Mass., Harvard University Press: 52-91.
- Das, Veena (1996). The Anthropological Discourse on India: Reason and its Other. In: *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi, Oxford University Press: 25-54.
- Dumont, Louis (1980). *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*. Chicago, University of Chicago Press.
- Gefou-Madianou, Dimitra (1993). Mirroring Ourselves through Western Texts. The Limits of an Indigenous Anthropology. In: Driessen, Henk (Ed.): *The Politics of Ethnographic Reading and Writing: Confrontations of Western and Indigenous Views*. Saarbrücken, Breitenbach: 160-179.
- Gupta, Akhil; James Ferguson (1997). Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology. In: Dies. (Eds.): *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley, University of California Press: 1-46.
- Hüwelmeier, Gertrud (1997). Hundert Jahre Sängerkrieg. Ethnographie eines Dorfes in Hessen. Berlin, Reimer.
- Kanaaneh, Moslih (1997). The 'Anthropologicality' of Indigenous Anthropology. *Dialectical Anthropology* 22: 1-21.
- Khare, R. S. (1983). Between Being Near and Distant: Reflections on Initial Approaches and Experiences of an Indian Anthropologist. In: Lawless, Robert; Vinson H. Sutlive, Mario D. Zamora (Eds.): *Fieldwork: The Human Experience*. New York, Gordon and Breach: 91-108.
- Kuper, Adam (1994). Einheimische Ethnographie, politische Korrektheit und das Projekt einer kosmopolitischen Anthropologie. *Anthropos* 89: 529-541.
- Leach, Edmund (1982). *Social Anthropology*. New York, Oxford University Press.
- Madan, T. N. (1995). On Living Intimately With Strangers. In: *Pathways: Approaches to the Study of Society in India*. Delhi, Oxford University Press: 111-130.
- Narayan, Kirin (1993). How Native is a 'Native' Anthropologist? *American Anthropologist* 95: 671-686.
- Pratt, Mary Louise (1986). Fieldwork in Common Places. In: Clifford, James; George E. Marcus (Eds.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Chicago, University of Chicago Press: 27-50.

- Simmel, Georg (1992 [1908]). Exkurs über den Fremden. In: Loycke, Almut (Ed.): *Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins*. Frankfurt, Campus: 9-16.
- Sökefeld, Martin (1997). Ein Labyrinth von Identitäten in Nordpakistan. Zwischen Landbesitz, Religion und Kaschmirkonflikt. Köln, Köppe.
- Sökefeld, Martin (1999a). Balawaristan and Other Imaginations: A Nationalist Discourse in the Northern Areas of Pakistan. In: van Beek, Martijn; Kristoffer Brix Bertelsen; Poul Pedersen (Eds.): *Ladakh: Culture, History, and Development between Himalaya and Karakoram*. Aarhus, Aarhus University Press: 350-368.
- Sökefeld, Martin (1999b). Translokalität und Identität: Das Problem räumlicher Grenzen in der Ethnologie am Beispiel der Stadt Gilgit, Nordpakistan. *Zeitschrift für Ethnologie* 124: 51-72.
- Srinivas, M. N. (1952). *Religion and Society among the Coorgs of Southern India*. New Delhi, Oxford University Press.
- Srinivas, M. N. (1976). *The Remembered Village*. Berkeley, University of California Press.
- Srinivas, M. N. (1998). Studying One's Own Culture: Some Thoughts. In: *Village, Caste, Gender and Method: Essays in Indian Social Anthropology*. New Delhi, Oxford University Press: 198-214.
- Srinivas, M. N.; M. N. Panini (1973). The Development of Sociology and Social Anthropology in India. *Sociological Bulletin* 22: 179-215.
- Stagl, Justin (1985). Feldforschung als Ideologie. In: Fischer, Hans (Ed.): *Feldforschungen*. Berlin, Reimer.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> In Hamburg ist dieser Initiationscharakter der Feldforschung schon in die Studienordnung eingeschrieben, denn ein Feldforschungspraktikum müssen nur Hauptfachstudierende machen, also die 'richtigen' Studierenden.

<sup>2</sup> Gertrud Hüwelmeier (1997) beispielsweise schreibt ihre Ethnographie eines hessischen Dorfes im Rahmen einer Theorie der dualen Ordnung, die schon von Lévi-Strauss benutzt wurde um klassische 'Gegenstände' ethnologischer Forschung wie die Bororo darzustellen

<sup>3</sup> Georg Simmel schrieb über den Zusammenhang zwischen Objektivität und Fremdheit schon in seinem berühmten 'Exkurs über den Fremden', wenn auch in einem ganz anderen Kontext. Er sagte: "Weil er [der Fremde] nicht von den Wurzeln her für die singulären Bestandteile oder die einseitigen Tendenzen der Gruppe festgelegt ist, steht er allen diesen mit der besonderen Attitüde des 'Objektiven' gegenüber, die nicht etwa einen bloßen Abstand und Unbeteiligung bedeutet, sondern ein besonderes Gebilde aus Ferne und Nähe, Gleichgültigkeit und Engagiertheit ist (...) Man kann Objektivität auch als Freiheit bezeichnen: der objektive Mensch ist durch keinerlei Festgelegtheiten gebunden, die ihm seine Aufnahme, sein Verständnis, seine Abwägung des Gegebenen präjudizieren könnten" (Simmel 1992 [1908]: 11f.).

<sup>4</sup> Louis Dumont vertritt einen ähnlichen Gedanken, allerdings mit einer anderen Zielrichtung. Seiner Meinung nach ermöglicht nur der Umweg über das Andere den unverstellten Blick auf das Eigene (vgl. Dumont 1980: 1ff.). Für Dumont ist die Untersuchung Indiens als einer ganz anders konstituierten Gesellschaft eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit, kontrastiv die Prinzipien der eigenen Gesellschaft zu erkennen. Folgerichtig hat Dumont in der ersten Hälfte seines Lebens zu Indien gearbeitet, sich später aber der Analyse europäischer Kultur zugewandt. Er hat dann allerdings nicht etwa Feldforschung in Frankreich gemacht, sondern lediglich Texte analysiert (vgl. die Diskussion in Das 1996). Auch Dumonts Position negiert damit zunächst den Sinn von Feldforschung in der eigenen Gesellschaft.

<sup>5</sup> Vgl. Srinivas und Panini 1973: 181f.

<sup>6</sup> Ebenso wie die 'native officers' wurden die 'native anthropologists' manchmal von den übrigen 'Eingeborenen' als Kollaborateure des Kolonialregimes betrachtet.

<sup>7</sup> "(...) while the anthropologist who is studying an alien culture - as in the colonial situation - is aware of his ignorance, in spite of what he may have read about it, the native anthropologist might suffer from a false sense of familiarity, if not knowledge, merely because he thinks that he is working within 'his own' culture. But if he is a sensitive observer, even a day's stay should awaken him to the fact that he does not comprehend what is going on around him even when things appear vaguely familiar" (Srinivas 1998: 212).

<sup>8</sup> Bourdieu (1987: 57ff.) fordert, daß die Objektivierungsbedingungen der Forschung selbst objektiviert werden müssen, d.h. die Frage, wie der Forschungsgegenstand zum Gegenstand wird, muß selbst Gegenstand der Forschung sein. Ich bin mir mit Bourdieus Auffassung aber nicht ganz einig, weil seine Konzeption letztlich die epistemologische Differenz festschreibt. Denn Bourdieu unterscheidet die objektivierende theoretische Logik der Forscher von der praktischen Logik der Untersuchten und klammert dabei aus, daß die Untersuchten ebenso auch der theoretischen Logik fähig sind, wie der Untersucher in seiner Forschung auch in praktische Verhältnisse eingebunden ist.

Martin Sökefeld ist wissenschaftlicher Assistent am Institut für Ethnologie in Hamburg.